This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

6001002901

MANUEL

DE

PHILOSOPHIE MORALE

PAR

B. GILSON,

curé-doyen de Bouillon, ancien supérieur du Petit Séminaire de Floreffe lez-Namur, aumônier de Leurs Altesses Royales Mgr le comte et Mme la comtesse de Flandre.

DÉDIÉ A

S. A. R. Mgr LE PRINCE BAUDOUIN

Estote ergo vos perfecti, sicut et pater vester cœlestis perfectus est.
MATH. V. 48.

LOUVAIN,

TYPOGRAPHIE DE CHARLES PEETERS.

1883

MANUEL

DE PHILOSOPHIE MORALE.

MANUEL

DE PHILOSOPHIE MORALE.

MANUEL

DE

PHILOSOPHIE MORALE

PAR

B. GILSON,

curé-doyen de Bouillon, ancien supérieur du Petit Séminaire de Floreffe lez-Namur, aumônier de Leurs Altesses Royales Mgr le comte et Mme la comtesse de Flandre.

DÉDIÉ A

S. A. R. Mgr LE PRINCE BAUDOUIN

Estote ergo vos perfecti, sicut et pater vester cœlestis perfectus est.
MATH. v. 48.

LOUVAIN,
TYPOGRAPHIE DE CHARLES PEETERS.

1883

14198 . 1 . 9

BODLEIAN LIBRARY
23 MAY. 89
OXFORD

DÉDIÉ PAR L'AUTEUR

A

SON AUGUSTE ET BIEN-AIMÉ ÉLÈVE EN MORALE ET EN RELIGION

SON ALTESSE ROYALE

Mgr le Prince BAUDOUIN

Lettre de Mgr Dechamps à M. Gilson.

Bruxelles, le 22 août 1858.

« Je finis la lecture de votre excellent *Manuel*. « Les petits livres sont difficiles à faire. Il faut « une grande science théorique et pratique pour « réussir ainsi... La page 5 m'a fait l'effet d'une « lecture spirituelle. Il y a là une pensée qui « relève le courage et qui fait prier pour l'obtenir. »

Journal de Bruxelles, 31 *octobre* 1850.

La librairie classique de Périsse à Paris et à Lyon annonce la mise en vente d'un ouvrage belge extrêmement recommandable. C'est le *Manuel de Philosophie morale* par B. Gilson, curé-doyen de Bouillon, ancien supérieur du petit Séminaire de Namur. Cet ouvrage a paru il y a quelques années en Belgique. Profondément versé dans les études philosophiques, l'auteur a su faire la part *à la raison et à la foi*, dans leur sphère respective, sans sacrifier, l'une à l'autre comme le font à un point de vue opposé, et les rationnalistes qui nient la foi et ceux qui donnent dans un excès contraire, annihilent la raison humaine. Rien de plus raisonnable que sa méthode. Le style en est clair comme les idées qu'on suit sans efforts et qu'on accepte de déduction en déduction. Comme l'a dit un critique français : « Ce livre devrait être le Manuel de la jeunesse dans toutes les maisons d'enseignement.

Journal historique.

« Sans doute, la religion catholique seule, « comme l'Eglise l'enseigne, communique la grâce « surnaturelle et la force nécessaire pour accom- « plir toujours et partout les préceptes les plus « difficiles de la morale. »

« Toutefois, cette dernière vérité n'empêche pas qu'il ne soit très important de développer avec soin les sentiments naturels, nobles et généreux du cœur humain. Ce développement est d'autant plus nécessaire de nos jours, *que la foi chrétienne* s'affaiblit visiblement dans un grand nombre de nos jeunes gens, et que, dans ce cas, le défaut d'une éducation rationnelle et morale, laissant ces jeunes intelligences sans règle et sans frein, les exposerait à tomber plus bas que la brute ; tandis que, si le sentiment de la dignité humaine était profondément développé dans leurs jeunes cœurs, il leur serait, pour ainsi dire, impossible de perdre entièrement le goût de la vertu ; ils s'arrêteraient avec horreur au bord de l'abîme et reviendraient plus facilement à la foi. »

Après avoir cité ces derniers mots, M. Kersten ajoutait : « Telles sont les vues de l'auteur, et « nous avons cru devoir les exposer tout au long, « parce qu'il s'agit d'un ouvrage nouveau pour « nous destiné à combler une lacune dans l'en- « seignement et qui ne peut manquer d'attirer « l'attention du public. »

PRÉFACE.

Il y a douze ans que j'offris au public un petit *Recueil historique, dogmatique et moral* des premiers éléments de la doctrine chrétienne (1). Désirant vivement communiquer à l'enfance *des idées* religieuses, et non simplement *des mots*, je crus qu'il était important, pour atteindre plus sûrement ce but, de suivre une méthode *historique*, et naturellement *progressive*. J'employai donc toute mon attention à recueillir, à coordonner et à lier ensemble, d'une manière naturelle, les vérités chrétiennes, que l'on enseigne au premier âge. J'eus soin de procéder, autant qu'il était possible, du connu à l'inconnu, d'*idée en idée*, de manière que, dans mon petit recueil, il est

(1) Depuis la fin de 1834 jusqu'en 1846, il y eut huit éditions de ce recueil : la première fut tirée à 5,000 exemplaires; la deuxième et la troisième à 8,000; la quatrième à 10,000 et les quatre dernières à 12,000.

assez visible que « la vérité qui précède, » amène celle qui la suit, et qu'un chapitre » est comme l'introduction et l'achemine- » ment de celui qui vient après. » Cette méthode n'était pas nouvelle. Elle est aujourd'hui généralement suivie.

Plus tard, chargé d'enseigner la religion et la morale dans un établissement d'instruction publique, je crus bien faire, après avoir exposé les principes et les preuves ordinaires de la vraie Religion, de donner un cours de morale proprement dite aux élèves les plus avancés dans leur éducation classique ; et c'est en faveur de cette classe si intéressante de jeunes gens, que je rédigeai le petit *Manuel de philosophie morale*, que j'offre aujourd'hui au public.

Dans le premier âge, les vérités morales et religieuses développées ou déposées dans les intelligences par la parole du maître, n'ont point d'autre fondement que la confiance ou la foi à l'autorité qui les enseigne. Mais, lorsque l'esprit prend un libre essor, qu'il se développe, et s'étend par l'étude et la *réflexion*, la pensée se replie naturellement sur elle-même, pour se demander *compte* de ses opinions et de ses croyances.

Il ne faut pas vouloir arrêter ce premier élan de l'intelligence. Ce serait en vain. Il faut seulement travailler à le diriger, et pour procéder avec méthode et avec fruit, rien ne me paraît plus utile que d'inviter la pensée, qui commence à se replier sur elle même, à descendre souvent dans les profondeurs de l'âme humaine, pour y écouter, dans le silence des passions, la voix intime de la conscience, qui n'est que l'écho de la voix de Dieu. Plus le jeune homme apprendra à se *connaître*, en interrogeant les plus nobles instincts de sa conscience, plus il verra clairement tout ce qu'il y a de spontané, de *généreux* et de sublime dans son âme spirituelle et immortelle, et plus il se sentira naturellement porté à estimer et à aimer la dignité de la nature humaine.

Ces premiers sentiments, produits par la réflexion, le conduiront logiquement au désir sincère et efficace de conserver et de perfectionner en lui-même et dans ses semblables cette haute dignité, par laquelle l'homme est l'image de Dieu sur la terre.

Sous ce rapport, la philosophie spiri-

tualiste du 19e siècle a rendu de véritables services à la science et à l'humanité. En rappelant sans cesse l'homme à l'*observation intérieure*, elle lui a fait constater la certitude des faits de la *conscience*, et a puissamment contribué à bannir le grossier matérialisme du 18e siècle. Elle a inspiré à l'homme, avec le goût d'une étude plus profonde, l'estime de sa propre dignité et l'amour de la vertu. C'est beaucoup, mais ce n'est pas assez.

Il appartient à la philosophie chrétienne de faire un pas de plus : de descendre plus profondément dans l'homme intérieur, et de lui montrer, au fond de son propre cœur, à côté de sa déplorable faiblesse, le besoin, la nécessité d'une religion positive et révélée, qui rétablisse l'harmonie entre ces facultés natives, en lui communiquant les forces nécessaires pour suivre, sans contradiction, les ordres et les conseils de la raison, et pour accomplir tous les devoirs que la plus saine morale lui impose.

De cette manière, c'est par le *cœur* que l'homme se trouvera attaché à la foi et à la religion, et c'est par le développement

complet des facultés morales que cet attachement sera rendu profond et inébranlable.

Lorsque l'âge orageux des passions violentes sera arrivé, le jeune adolescent pourra d'autant plus facilement résister à leur choc impétueux, qu'il sera, pour ainsi dire, appuyé fortement des deux mains : de l'une sur l'Evangile, de l'autre sur sa conscience. Et si, après une lutte sublime, il vient à être ébranlé et renversé dans le torrent, on peut espérer qu'il ne sera pas entraîné et perdu à jamais dans un océan de vices, de crimes et de désordres : les profondes racines que la morale aura poussées dans sa conscience, ne seront jamais entièrement arrachées : elles ne tarderont pas à repousser avec vigueur, des pensées de confusion et des remords sincères, qui, comme autant de tiges et de rameaux, reprendront leur direction naturelle, et porteront le jeune homme à relever la tête vers le ciel, et à retrouver sa foi avec sa dignité et son amour pour la vertu.

Tel est le vœu le plus ardent de notre

cœur; tel est le but unique vers lequel tendent et tous nos efforts, et tous les mots qui composent ce petit *Manuel de philosophie morale.*

Je sais bien que ce petit ouvrage seul ne suffit pas pour compléter l'éducation religieuse et morale de la jeunesse, et qu'il est indispensable, surtout de nos jours, de présenter à cet âge si exposé aux influences mortelles de l'incrédulité, une démonstration directe, formelle et complète du christianisme.

A cet égard les ouvrages ne manquent pas, et l'on n'est embarrassé que pour le choix.

Mais j'ai cru qu'un petit manuel de morale proprement dite, dans lequel les principes de cette science seraient développés avec *méthode* et simplicité, pourrait occuper une place utile dans l'éducation publique, vu, surtout, qu'aucun traité de ce genre n'existe jusqu'à présent dans la langue française.

Pour remplir cette lacune, j'ai profité des travaux d'écrivains allemands, dont toutefois je suis loin d'adopter toutes les *opinions.*

1° J'ai conservé la division de la morale fondée sur la division des trois grandes facultés de l'âme humaine (connaître, vouloir, sentir), parce que cette division est bien fondée, et qu'elle est si généralement adoptée qu'on ne peut guère s'en écarter sans tomber, sous ce rapport, dans un isolement complet.

Mais je n'ai admis ni cette apparence d'*athéisme* pratique qui règne dans l'enseignement d'une certaine morale, où il n'est jamais question de Dieu; ni cette espèce de scepticisme qui ne trouve d'appui que dans la raison pratique. Dès le principe, j'ai reconnu que la voix de la raison est la voix de Dieu en nous, et que c'est là ce qui lui donne principalement sa force obligatoire. Partout, la certitude des principes de la morale se trouve fondée sur des principes *théoriques* incontestables.

2° Je n'ai pas admis non plus d'une manière exclusive, le *purisme* de la philosophie critique. J'ai avoué (p. 25) que l'estime et l'amour de l'humanité peuvent être fortifiés par l'attrait d'un plaisir honnête et consciencieux, ou par l'espoir du bonheur,

sans cesser d'être un motif louable d'un acte véritablement moral. J'ai dit aussi (p. 98) que la Religion donne à la morale des motifs plus nobles et plus efficaces que l'humanité seule.

3° En parlant de la *liberté* morale, je n'ai pas dit, comme la philosophie critique, que la sensualité détruit complètement la liberté au point que l'homme qui se laisse entraîner par ses passions, n'agirait plus librement. J'ai dit que, dans ce cas, l'homme abuse de sa liberté, qu'il se rend *volontairement* esclave de ses passions et de ses habitudes, et que, sous ce rapport, il ne se montre plus en être raisonnable, guidé par la raison, ni en être noblement et moralement *libre*. (p. 53)

Enfin j'ai ajouté que la Religion catholique seule communique la *grâce* et la force nécessaires pour accomplir toujours et partout les préceptes de la plus saine morale.

Toutefois, cette dernière vérité n'empêche pas qu'il ne soit très important de développer avec soin les sentiments naturels, nobles et *généreux* du cœur humain. Ce développement est devenu d'autant plus

nécessaire, de nos jours, que la foi chrétienne s'affaiblit visiblement dans un grand nombre de jeunes gens, et que, dans ce cas, le défaut d'une éducation rationnelle et morale, laissant ces jeunes intelligences sans règle et sans frein, les exposerait à tomber plus bas que la brute : tandis que, si le sentiment de la dignité humaine était profondément développé dans ces jeunes cœurs, il leur serait, pour ainsi dire, impossible de perdre entièrement le goût de la vertu et l'amour de l'humanité ; ils s'arrêteraient avec horreur au bord de l'abîme, et reviendraient plus facilement à la foi.

MANUEL DE PHILOSOPHIE MORALE.

NOTIONS PRÉLIMINAIRES.

N° 1.

Idée, source et réalité de cette science.

1. Qu'est-ce que la morale?

Avant de répondre à cette question, il convient de rechercher comment l'idée de morale s'élève et se forme en nous; comment, au moyen de la réflexion, cette idée parvient à se dégager, et à se montrer claire et distincte aux regards de la conscience attentive, et, par conséquent, quelle est la *source* de la morale.

Aussitôt que l'homme est convaincu par la réflexion :

Qu'il est lui-même un être doué des facultés de penser, de sentir et de vouloir; qu'il n'est pas le seul être de son espèce dans le monde; mais qu'il existe d'autres êtres doués des mêmes facultés;

Enfin, qu'il est capable d'avoir des pen-

sées, d'éprouver des affections et de faire des actions diverses et même contradictoires envers lui-même, envers ses semblables et à l'égard des choses de ce monde ; en un mot, qu'il est un être *libre ;* aussitôt, dis-je, qu'il est convaincu de ces premières vérités, il s'élève à l'instant en lui-même une question à laquelle la raison est nécessairement appelée à répondre.

2. Quelle est cette question?

La voici : Qu'est-ce que l'homme doit penser de lui-même, de ses semblables, et des choses de ce monde ; quels sentiments doit-il avoir, et quelle conduite doit-il tenir à cet égard?

3. Mais la raison ne peut-elle pas répondre que c'est là une question indifférente ou insoluble?

Non : car la nature de l'homme s'oppose à cette indifférence et exige une réponse. Ainsi, la raison ne pourra jamais admettre qu'il est indifférent d'aimer ou de haïr son semblable, de lui sauver la vie, ou de lui donner la mort. De sorte qu'avant d'avoir répondu, du moins jusqu'à un certain point, à cette question, l'homme ne peut éprouver ni paix intérieure, ni repos de l'esprit.

4. Comment appelleriez-vous une doctrine qui répondrait à cette question?

Une doctrine qui apprendrait comment l'homme doit être intentionné, et disposé à l'égard de soi-même, des autres hommes, et des choses de ce monde, et comment il doit se conduire ou agir à leur égard, s'appellerait MORALE.

5. Mais y a-t-il dans la nature de l'homme des facultés qui lui commandent, ou qui lui conseillent; des facultés, par conséquent, qui lui défendent ou dissuadent réellement certains sentiments et certaines actions envers lui-même, et envers ses semblables et quelles sont ces facultés?

Nous connaissons deux facultés qui portent la volonté de l'homme à agir, parce qu'elles lui posent un but ou une fin : les sens ou plutôt la *sensualité* et la *raison*. La question donc se réduit à savoir si la sensualité et la raison, ou si l'une de ces deux facultés, en agissant sur la volonté, lui commandent ou conseillent, lui défendent ou dissuadent quelque chose.

6. Qu'entendez-vous par la *sensualité?*

La sensualité est la faculté d'obtenir des

sensations agréables ou désagréables par des expériences sensibles. On l'appelle aussi le sentiment purement physique ou *les sens*, ou simplement la *sensibilité*.

7. La *sensualité* peut-elle imposer à la volonté l'obligation ou le conseil d'agir ou de ne pas agir ?

La sensualité ne peut avoir pour but ou pour fin qu'une jouissance sensible. Or, dès qu'un homme libre *veut*, pour un motif plus noble, renoncer à cette jouissance, la sensualité perd sa force ou son attrait et reste sans résultat : elle ne peut donc, *par elle-même*, établir aucun précepte, aucun conseil et, par conséquent, elle ne peut être la source de la morale.

8 La sensualité n'a-t-elle donc pas d'action sur la volonté ?

La sensualité, par l'appât d'une sensation agréable ou par l'horreur d'une sensation désagréable, tend à *entraîner* la volonté ; mais elle ne lui *commande* pas. Car, malgré cet attrait, la volonté reste libre de sacrifier l'agréable et de souffrir la mort même plutôt que de transgresser un précepte de la raison ou une loi de la morale.

9. Mais la *raison* peut-elle commander ou conseiller quelque chose à la volonté? Et d'abord y a-t-il quelque chose que la raison *estime*, et dont, par conséquent, elle veut la conservation?

La *raison* se prend vulgairement pour l'entendement perfectionné. Ici par la raison nous entendons cette faculté supérieure de l'âme qui juge et apprécie les objets, non par les sensations agréables ou désagréables qu'ils produisent, mais par la force ou la faiblesse intrinsèque qu'ils manifestent. Or nous disons que cette faculté de l'âme éprouve invinciblement une certaine complaisance, et une véritable estime pour tout ce qu'elle considère comme *force en soi*, ou comme principe immatériel d'activité, et qu'elle ressent un véritable dégoût, un mépris positif, pour le principe contraire, pour la faiblesse volontaire ou le manque de force et d'énergie. Cette direction, cette tendance de la raison est innée et invincible : c'est la voix de la nature ; c'est la voix même de Dieu en nous.

10. Où se trouvent les plus grandes forces que la raison reconnaisse dans les êtres terrestres ?

Dans les forces de l'esprit humain, qui élèvent l'homme au-dessus de la matière inerte, au-dessus des animaux irraisonnables, et au-dessus de sa propre nature animale. C'est par ces forces que l'homme connaît et distingue les choses de ce monde, et qu'il s'élève jusqu'à la connaissance de leur Auteur ou Créateur ; c'est par ces forces qu'il se détermine à agir, et à vouloir indépendamment de tout ce qui n'est pas lui-même, c'est-à-dire *librement* ; c'est par elles, qu'il est capable de prendre part ici-bas au bonheur et au malheur de ses semblables, et dans une autre vie, de partager le bonheur de Dieu même.

11. Comment appelez-vous ces forces de l'homme?

Les facultés supérieures de l'âme, qui peuvent se réduire à trois. Savoir : dans les facultés de connaître, l'*intelligence* ou la raison ; dans les facultés de vouloir, la *liberté* ; et dans les facultés de sentir, l'inclination à la *pitié* et à la *bienveillance*, qu'on appelle vulgairement la *bonté du cœur*.

12. Comment savez-vous que la raison

préfère ces facultés à toutes les choses terrestres ?

Par le témoignage que me rend la *conscience immédiate* (1) de ce qui se passe en moi, lorsque j'établis une comparaison entre ces facultés et les autres choses créées. En effet, la raison me montre évidemment que ces facultés sont les plus hautes prérogatives de l'homme, qu'elles sont par leur nature au-dessus de toutes les autres choses de ce monde, et que c'est en elles que la raison éprouve la plus haute complaisance.

13. Que s'ensuit-il de là ?

Que ces trois facultés (l'intelligence, la liberté et la bonté) constituent la dignité propre et essentielle de l'homme, ou la dignité de la nature humaine.

14. Mais, si je n'étais pas encore convaincu du mérite de ces hautes facultés ; si je ne sentais pas cette dignité humaine ?

(1) *Conscience* dans le sens philosophique se prend pour la connaissance immédiate que l'âme a des sensations, de ses pensées et en général de tout ce qui se passe actuellement en elle. Dans ce sens conscience est synonyme de *sens intime*.

16. Mais la raison prescrit-elle réellement des devoirs ?

Après avoir reconnu avec une complaisance pleine de gratitude sa propre dignité, l'homme ne peut se défendre d'éprouver un vif désir de conserver cette dignité pure, et même de la perfectionner et, par conséquent, il se sent porté à vouloir tout ce qui peut augmenter ou ennoblir en lui, et dans les autres, cette dignité humaine et à omettre tout ce qui pourrait la dégrader.

17. La raison fait-elle à l'homme un commandement, ou lui donne-t-elle seulement des conseils à cet égard ?

Quiconque interroge sincèrement sa conscience, trouve que la raison lui fait un *commandement* formel de *conserver* au moins la *dignité humaine* en soi-même et dans ses semblables, et lui défend positivement de la perdre ou de l'avilir. Mais, quant à l'obligation de perfectionner toujours de plus en plus cette dignité, on sent que ce n'est qu'un conseil.

18. Cette prescription de la raison n'est-elle pas une loi vaine et sans aucune sanction ?

Non : car cette voix de la raison est la voix de Dieu en nous : elle est tellement impérieuse qu'elle méprise, condamne et réprouve l'homme libre qui lui résiste. Elle impose ainsi à l'homme un but nécessaire, une sorte de *nécessité* non physique mais *morale* d'agir suivant les prescriptions de la raison.

Il est toutefois à remarquer que cette voix de la conscience est d'autant plus impérieuse, que l'homme est doué de plus heureuses qualités naturelles, et qu'il a reçu une éducation plus complète.

19. Quelle différence trouvez-vous entre un commandement et un conseil de la raison ?

Lorsque la raison n'exprime son but que comme un conseil, elle n'exige pas que ce but soit atteint sous peine de la réprobation, de l'avilissement ou du mépris de nous-mêmes ; elle déclare seulement que nous faisons mieux, que nous agissons d'une manière plus parfaite, lorsque nous élevons la nature humaine à un état plus parfait.

phie du droit, ou le droit naturel, et la *philosophie de la Religion*, ou la religion naturelle, qu'on appelle aussi la morale philosophico-théologique.

24. *a*) Quels sont les rapports de la philosophie morale avec la philosophie du droit ou avec le droit naturel ?

Par *droit naturel* (1) nous entendons la faculté naturelle (qui appartient à l'homme en vertu de la dignité de sa nature) de faire ou d'omettre tout ce qui ne blesse pas les droits d'autrui : la faculté d'exiger que personne ne nous entrave par contrainte dans notre action ou omission, par conséquent la faculté, en cas de besoin, de repousser *par la force*, toute action injuste à notre égard. La réalité de ce droit se manifeste évidemment dans la conscience qui atteste à l'homme les lois de la raison, et la dignité de la nature humaine. En effet, comme c'est la raison qui reconnaît la

(1) « Le droit est la règle des actions des « hommes par rapport aux hommes, comme la « Religion est la règle des actions des hommes « par rapport à Dieu. » (*Descuret. La médecine des passions*, pag. 197.)

dignité de la nature humaine. et qui en ordonne le développement dans lequel consiste la morale, c'est aussi la raison qui m'accorde la faculté ou *le droit* d'être et d'agir en être moral, c'est-à-dire, avec une pleine liberté, aussi longtemps que je ne blesse pas les droits rationnels de mes semblables, ou comme on dit, aussi longtemps que je ne traite pas mon semblable comme un simple *moyen* soumis à mes caprices.

D'où il suit que la morale et le droit ont la même source et sont deux branches distinctes de la même philosophie pratique, dont la morale est la première, et le droit, la seconde partie.

Ces deux sçiences diffèrent par rapport à leur objet.

L'objet de la morale comprend tous les actes humains, tant intérieurs qu'extérieurs qui se rapportent à la conservation et au perfectionnement ou à l'avilissement de la dignité humaine.

L'objet propre de la philosophie du droit ne comprend que les actes extérieurs par lesquels une personne serait traitée avec

mépris, comme un simple *moyen*, soumis au caprice d'autrui, et la répression, en cas de besoin, appuyée par la force de ces mêmes actes injustes à son égard.

25. Que s'ensuit-il de là ?

Que l'idée de la *force physique* est ce qui caractérise le droit et le distingue particulièrement de la morale. Toute violation du droit peut donc, de sa nature, être réprimée par la force, et tous les actes qui de leur nature ne peuvent pas être réprimés par la force, comme tous les actes purement intérieurs ou solitaires, ne sont pas strictement contraires au droit, quoiqu'ils puissent être contraires à la morale ou à la religion.

Il suit encore de là que l'omission des actes purement moraux ou religieux n'est pas non plus contraire au droit.

26. Les actes contraires à la *morale publique* sont-ils opposés au droit ?

Oui : car tout homme a le droit de vivre en être moral; tout père de famille a le droit et le devoir d'élever ses enfants dans les bonnes mœurs, et, par conséquent, tous ont le droit de ne pas être entraînés au vice

par les actes violents ou publics de qui que ce soit.

Il suit de là que les actes publics de séduction ; l'exposition et la vente d'objets ou de livres obscènes, et tous les attentats à la pudeur, peuvent et doivent, autant que possible, être réprimés même par la force physique.

27. *b*) Quels sont les rapports de la philosophie morale avec la *philosophie de la Religion ?*

Par *Religion* on entend la pratique de ce que l'on connaît comme devoir envers la Divinité, ou comme lui étant agréable.

La philosophie religieuse ne considère ces devoirs que comme dictés par la raison pratique, et attestés par la conscience.

28. La raison nous dicte-t-elle des devoirs, envers Dieu ?

Certainement : dès que la raison a reconnu l'existence d'un Dieu infiniment sage, infiniment puissant, infiniment bon, et qu'elle a considéré sérieusement ces divines perfections, tant en elles-mêmes que par rapport à l'homme, il est naturel que les sentiments religieux jaillissent de cette

pieuse considération, et s'expriment par des actes d'adoration, de respect, de reconnaissance, d'amour, de confiance, de résignation et de ferventes prières. La raison approuve ces sentiments, et impose à l'homme le devoir de les conserver et de les exprimer et de tenir, dans toutes les circonstances de la vie, une conduite qui puisse être agréable à Dieu.

C'est encore la raison qui impose à l'homme l'obligation de croire à la parole de Dieu, ou à la révélation divine, aussitôt qu'il est bien constaté que c'est Dieu qui a parlé.

Tels sont les principaux devoirs envers Dieu, dictés par la raison, attestés par la conscience, et qui constituent la philosophie de la Religion.

La morale et la philosophie de la Religion ont donc aussi la même source, et font successivement partie de la philosophie pratique.

Mais ces deux sciences diffèrent par rapport *à l'objet* auquel les actions commandées par leurs principes réciproques se rapportent, et par rapport aux motifs pour lesquels ces actions se font.

L'objet de la philosophie morale, c'est l'homme. L'objet de la philosophie religieuse, c'est *Dieu*.

Les actions prescrites par la philosophie morale ont pour motif *l'estime et l'amour de la dignité humaine pour elle-même,*

Les actions exigées par la philosophie religieuse ont pour motif *l'amour de Dieu*.

Les premières de ces actions sont dites simplement *morales;* celles-ci théologico-morales ou religieuses.

Au reste, rien n'empêche que la même action ne soit, sous un rapport, purement morale, et sous un autre rapport théologico-morale ou religieuse, suivant la nature du motif qui l'anime; ce qui est facile à concevoir.

N° III.

Sources comparées de la philosophie morale.

29. Quelle est donc la source proprement dite de la morale?

La source de la philosophie morale ne peut être que ce qui nous fait connaître les

ordres et les conseils de la raison pratique, c'est-à-dire, le témoignage intime de la conscience. Ainsi, la *conscience de la chose en nous,* ou la conscience qui nous manifeste les ordres et les conseils de la raison, est proprement l'unique source de la philosophie morale. Ceux qui considèrent la *raison pratique* comme la source de la morale, veulent dire au fond la même chose.

30. Ne peut-on pas dire que le *sentiment moral* est la source de la philosophie morale ?

Cette expression, *sentiment moral*, est trop vague, et présuppose d'ailleurs la morale déjà connue. Car tout sentiment présuppose une connaissance. Si cependant l'on entend par sentiment moral celui qui est produit par la raison approuvant ou désapprouvant nos actions, il pourrait facilement se confondre avec le témoignage de la conscience et être admis comme la source (improprement dite) ou du moins comme la règle, et, en quelque sorte, la pierre de touche de la morale.

31. Ne peut-on pas chercher la source de la morale dans l'*histoire,* et trouver

cette source dans le consentement unanime de tous les peuples?

Non : car 1° ce consentement n'existe pas. 2° Il est impossible au plus grand nombre des hommes de parvenir jusqu'à cette source. 3° Personne ne peut se sentir lié par les opinions d'autrui, avant de les avoir examinées, et d'en avoir reconnu le fondement, qui doit se trouver ailleurs que dans les opinions mêmes.

L'opinion qui place la source de la morale dans les lois positives, est évidemment absurde et destructive de toute morale.

32. Mais n'est-ce pas la *révélation* qui est la véritable source de la morale?

L'influence salutaire de la révélation, et particulièrement du christianisme, sur le développement moral de la raison, est un fait incontestable. Mais quelle que soit cette influence, la source de la philosophie morale ne doit pas moins se trouver dans la conscience, qui nous rend témoignage des ordres ou des conseils de la raison, éclairée ou développée par la réflexion et par l'éducation. Car c'est sur ce fondement indestructible, et d'après ce *criterium* na-

turel, que nous jugeons même des doctrines du christianisme, et que nous les reconnaissons véritablement *morales*, c'est-à-dire, conformes à la dignité humaine, et obligatoires par elles-mêmes. En un mot, c'est par la morale naturelle, que nous sommes capables de recevoir une morale surnaturelle.

33. Mais ne faut-il pas en dernière analyse reconnaître là volonté de Dieu comme la source de la morale ?

La volonté de Dieu est la source, ou la cause universelle de tout ce qui est; mais la morale, pouvant être considérée comme une *science* spéciale, doit aussi avoir une source spéciale ou proprement dite.

34. Mais n'établissez-vous pas ainsi une morale athée?

Certainement non. Car nous reconnaissons que la voix de la raison, ou, comme on dit vulgairement, la voix de la conscience, est la voix de Dieu en nous, et que celui qui la méprise offense son Créateur et mérite un juste châtiment. D'ailleurs, nous avouons que la morale naturelle, sans les secours et les motifs de la religion, serait très peu efficace. (pag. 10).

N° IV.

Exposition du premier principe de la morale.

35. Comment faut-il traiter la morale pour en faire une *science ?*

Il faut chercher dans la conscience de ce qui se passe en nous, un premier principe ou une maxime générale de la raison, dont le développement logique établisse tous les devoirs de la morale, et forme ainsi un corps complet de doctrine ou une *science.* Ce premier principe, nous l'avons déjà trouvé dans le n° 1^er^, et il peut s'énoncer en ces termes :

« Conserve et perfectionne en toi et dans » tes semblables la dignité humaine, c'est- » à-dire l'intelligence, la liberté et la dis- » position à la pitié et à la bienveillance, et » cela par estime pour cette dignité même. »

Ce premier principe a deux parties, l'une matérielle ou objective, l'autre formelle.

Il est matériel en tant qu'il exprime ce qui doit se faire, c'est-à-dire, que la *dignité humaine doit être conservée et perfectionnée,* et sous ce rapport on peut l'appeler le

premier précepte, ou la première loi de la morale.

Il est *formel* en tant qu'il exprime le motif, ou qu'il énonce comment ou pourquoi cette dignité doit être conservée et perfectionnée, c'est-à-dire, par estime pour elle-même.

On l'appelle *premier* principe parce qu'il ne se déduit d'aucun autre, mais qu'il est dicté immédiatement par la conscience intime de l'homme qui se connaît ; on l'appelle principe *général,* parce qu'il renferme tout ce que la raison prescrit ou conseille à l'homme envers lui même et ses semblables, de manière que tous les préceptes et les conseils de la morale peuvent se déduire de cette maxime générale.

Il est vrai que cette maxime ne renferme pas les devoirs de l'homme envers la Divinité. Mais nous avons déjà remarqué que ces devoirs n'appartiennent pas à la morale. En effet, avant que la raison puisse nous commander des pensées et des affections morales envers la Divinité, il faut que nous ayons des idées de morale proprement dite, et qu'ensuite Dieu nous soit connu comme

un être moral, bon, juste, saint, etc., en un mot digne de nos affections. D'où il faut conclure que les devoirs envers Dieu constituent logiquement une seconde branche de nos connaissances, distincte de la morale, et qu'ils appartiennent à la Religion, ou à la morale philosophico-théologique.

Il est également évident que nous n'avons pas de devoirs proprement dits envers les bêtes, puisque la raison ne nous prescrit point de les *estimer*. Mais nous avons des devoirs *à l'occasion* des bêtes ; par exemple pour ne pas nous habituer à la cruauté.

L'homme seul est donc l'*objet* de la philosophie morale.

36. Mais est-il bien vrai, que l'*estime ou l'amour de la dignité humaine soit l'unique motif moral* qui porte l'homme à l'accomplissement des devoirs et des conseils de la raison ?

Il faut avouer que le *plaisir* sensible, ou le bonheur qui résulte souvent de l'accomplissement d'*un devoir,* est un puissant

attrait qui facilite à l'homme faible et sensible, l'accomplissement des devoirs que la raison lui prescrit. Mais ce plaisir seul ne doit jamais décider de l'exécution ou de l'omission d'un acte quelconque. Car la conscience proclame hautement que nous devons faire notre devoir, ou accomplir la loi morale, quand même nous n'y trouverions aucun plaisir sensible. Toute action faite *uniquement* pour le plaisir ne sera jamais une action morale.

Nous disons donc que l'estime, ou l'amour de l'humanité peut être fortifié par l'attrait d'un plaisir honnête et consciencieux, ou par l'espoir du bonheur, ou par la crainte d'un juste châtiment, sans cesser d'être un motif louable d'un acte véritablement moral.

Nous avons déjà fait observer que tout acte fait pour plaire à Dieu, ou par motif de religion, n'est plus un acte purement moral, mais un acte religieux.

37. Quelles sont les connaissances ou les idées qui découlent naturellement de ce premier principe ?

Toutes les connaissances morales. Mais la première idée qui découle de ce premier principe, est celle du *devoir* imposé par le commandement de la raison, qui nous prescrit de conserver la dignité humaine sous peine de la réprobation de nous-mêmes. (C'est ce que nous avons vu n° 1).

La seconde idée est celle du *conseil* donné par la raison de nous *perfectionner* sans cesse.

Ces deux idées fondamentales (*devoirs* et *conseils*) sont les seules qui découlent immédiatement du premier principe considéré sous le rapport *matériel* ou objectif.

38. Mais quelles sont les premières idées qui découlent du principe général considéré sous le rapport *formel ?*

L'idée de *bien moral* et celle de *moralité pure.*

39. Comment cela ?

Lorsque la raison prescrit le développement de la dignité humaine comme but par *estime et par amour de cette dignité,* elle forme l'idée de *bien moral,* et lorsqu'elle exclut tout autre motif, (par exemple celui

du plaisir et de l'intérêt), que celui de l'estime et de l'amour de cette dignité, elle forme l'idée de *moralité pure,* dans le sens naturel du mot. Ces deux idées de *bien moral* et de *moralité pure* peuvent être appelées les deux idées *formelles* de la raison morale. Lors donc que les actions des hommes sont conformes au premier principe de morale, sous son double rapport (matériellement et formellement), on les nomme *moralement bonnes*, moralement vertueuses, et elles sont ou commandées ou conseillées par la raison (1).

Les autres conséquences qui découlent du premier principe trouveront leur développement dans la suite.

N° V.

Du mérite et du démerite des actions humaines ou de leur imputation.

40. Quelles sont les actions de l'homme qu'on peut lui *imputer?*

Tous les actes *libres*, qu'on appelle actes

(1) *La vertu*, dit Bossuet, *est une habitude de vivre selon la raison.* Cité par Descuret, p. 10.

humains, c'est-à-dire, ceux dont l'homme est le maître ou qui procèdent de sa volonté, en tant qu'elle agit avec *connaissance* et *liberté*. Tous les actes humains sont donc susceptibles d'imputation, ou imputables à leur auteur, c'est-à-dire, qu'on peut les mettre sur son compte (imputare); l'en rendre responsable, tellement que les effets bons ou mauvais qui en proviennent, lui seront justement attribués, et qu'ils retomberont sur lui, comme en étant la cause.

Cette vérité est attestée par la conscience intime, qui proclame la liberté de l'homme.

Il ne peut donc y avoir d'acte *humain* qui ne soit volontaire, et tout acte volontaire doit être l'effet de la détermination libre de notre volonté. Tout acte qui n'est pas volontaire peut être un acte *de l'homme*, mais n'est jamais ce qu'on appelle un acte humain.

41. Mais qu'appelez-vous *volontaire?*

On appelle généralement *volontaire* tout ce qui émane de la volonté de l'homme agissant avec la connaissance de ce qu'il fait, et de la fin pour laquelle il agit; en un mot agissant comme être intelligent.

D'après ce principe, tout ce que nous ignorons d'une action, quand notre ignorance est excusable, doit être regardé comme involontaire.

L'espèce de bien que l'on ne connaît pas dans un acte, n'étant point l'objet de la volonté, n'est ni volontaire ni, par conséquent, un sujet de mérite.

De même le mal que renferme une action n'est imputable que dans le cas, où il a pu être connu de celui qui est l'auteur de cette action.

42. De combien de manières les actions de l'homme sont-elles *libres* ou *volontaires?*

De deux manières *immédiatement*, ou *médiatement* ou, comme on dit plus vulgairement, *directement* ou *indirectement*.

Le volontaire est *direct* ou *immédiat* quand l'acte est volontaire en lui-même; quand la volonté se porte directement, sans intermédiaire, à cet acte. Le volontaire est *indirect* ou *médiat*, lorsque l'acte n'est volontaire que *dans sa cause :* ce qui a lieu toutes les fois que l'on prévoit que tel ou tel effet doit résulter de l'acte qu'on se propose de

faire, d'une démarche ou d'une omission qu'on se permet volontairement.

43. Pour qu'un effet soit volontaire dans sa cause ou indirectement, et puisse nous être imputé comme tel, combien faut-il de conditions?

Il faut trois conditions qui sont également nécessaires (1). La première condition, c'est qu'on ait prévu, d'une manière au moins confuse, que tel effet devait s'ensuivre de l'acte qui est volontaire en lui-même. La seconde condition qu'on exige pour qu'un effet soit indirectement volontaire, c'est qu'on ait pu s'abstenir de l'acte qui en est la cause ou l'occasion. Personne n'est tenu à l'impossible.

La troisième condition, c'est qu'on soit tenu de s'abstenir de l'acte, ou d'éviter l'occasion de laquelle on prévoit un effet, un résultat contraire à la morale. Ainsi on ne doit point regarder comme volontaires dans leur cause ni les pensées, ni les tentations contre la vertu de chasteté, auxquelles on est sujet dans les sociétés du monde, qu'on

(1) Mgr Gousset.

ne peut *raisonnablement* fuir, pourvu toutefois qu'on les désavoue aussitôt qu'on s'en aperçoit.

N° VI.

Des causes qui nuisent au volontaire.

44. Quelles sont les causes qui peuvent nuire au volontaire ou à la liberté?

Ces causes sont au nombre de quatre.

a) L'ignorance, b) la *concupiscence, c)* la *crainte, d)* et la *violence.*

a) De l'ignorance.

45. L'ignorance, en morale, est un défaut de science ou d'instruction en matière d'obligations. On distingue particulièrement l'ignorance *invincible* et l'ignorance *vincible.*

L'ignorance *invincible* est celle qu'on n'a pu surmonter, moralement parlant, par les moyens ordinaires, eu égard à la position du sujet, laquelle n'est certainement pas la même pour tous. On reconnaît que l'ignorance ou l'erreur est invincible de la part de celui qui agit, lorsqu'il ne s'élève dans

son esprit aucun doute, aucun soupçon, aucune idée, pas même une idée confuse, touchant la malice de l'action qu'il croit permise (1).

L'ignorance invincible de droit ou de fait, rend nos actions involontaires, comme faites sans connaissance et, par conséquent, sans liberté

L'ignorance *vincible* est celle qu'on peut moralement surmonter, en prenant les moyens que prennent communément les personnes sages et prudentes de la même condition, vu l'importance ou la gravité des obligations qu'on est obligé de connaître. L'ignorance *vincible* a lieu dans celui qui, ayant quelque doute, quelque soupçon sur la malice de son action, et sur l'obligation d'examiner si elle est réellement bonne ou mauvaise, néglige cependant cet examen. Cette ingnorance vient de la négligence.

Si la négligence est grave, l'ignorance qui en est la suite est une ignorance *crasse*, ou grossière. Si outre cette négligence, il y a dessein formel ou propos délibéré d'éloi-

(1) Mgr Gousset.

gner les moyens de s'instruire, l'ignorance devient *affectée.*

L'ignorance *vincible* n'excuse pas entièrement d'immoralité; car elle n'empêche pas que l'action dont elle est la cause, ne soit volontaire. Elle diminue cependant ce volontaire, et, par conséquent, la malice du péché.

Mais il n'en est pas de même de l'ignorance *affectée :* elle augmente le volontaire et la malice du péché.

b) De la concupiscence.

46. La concupiscence en général est un désir ardent, un mouvement intérieur, un penchant qui nous porte plus ou moins fortement vers un objet sensible et agréable à la nature.

La concupiscence excuse de tout péché les actes qui en sont la suite, lorsqu'elle est d'une telle violence qu'elle nous ôte la présence d'esprit, l'*usage de la raison*, à moins cependant que la passion qui produit ces actes, ne soit volontaire dans la cause.

Mais si la concupiscence ne fait que

troubler l'esprit sans suspendre l'usage de la raison, elle n'excuse point entièrement du péché, elle en affaiblit seulement la malice.

c) De la crainte et d) de la violence.

47. La crainte qui provient d'une cause purement *intérieure* ou naturelle, n'empêche pas qu'un acte ne soit volontaire, à moins qu'elle n'ôte l'usage de la raison.

La violence n'atteint pas non plus les actes intérieurs de la volonté. Elle ne peut être forcée de vouloir une chose malgré elle.

La violence à laquelle on résiste autant qu'il est possible, détruit le volontaire. Mais celui qui ne résiste pas de toutes ses forces, celui qui se laissant ébranler, par les menaces, par la crainte même de la mort, fait une action mauvaise, immorale, est coupable.

Cependant, toutes choses égales d'ailleurs, sa faute est moins grave que s'il agissait sans contrainte.

N° VIII.

De la conscience (1).

48. La conaissance de ce que l'homme doit faire ou omettre toujours et partout, appartient à la *raison ;* mais ce que chacun doit faire dans tel ou tel cas *présent* et *réel*, c'est la *conscience* ou la raison dite conscience qui le détermine.

La conscience n'est donc que la raison elle-même dictant ses ordres dans un cas particulier et présent.

Elle est la règle *intérieure* et *immédiate* de tous nos actes libres.

Il n'est donc jamais permis d'agir contre le dictamen de sa conscience. Et l'on est d'autant plus coupable en agissant que l'on croit commettre une faute plus grave.

Dans ce cas il y a toujours mépris de la loi ou de la raison.

On peut aussi être coupable en suivant ce que l'on croit le dictamen de sa conscience, lorsque le jugement d'après lequel

(1) La conscience est prise ici dans le *sens théologique* du mot.

on agit, résulte d'une ignorance volontaire ou vincible des vrais principes, ou lorsqu'on en fait une application imprudente. D'où il suit que l'homme est obligé d'éclairer sa conscience, et de la délivrer autant qu'il est possible, de toute erreur objective.

Les théologiens distinguent plusieurs espèces de conscience : la conscience *droite*, — *erronnée* — *scrupuleuse* — *relâchée* — *certaine* — *douteuse* — *probable* — *improbable*.

Nous ne développerons pas ici ces différentes espèces de conscience, nous nous bornerons à rappeler un principe proclamé de tout temps par la raison : *tu doutes, abstiens-toi*. Il n'est jamais permis d'agir dans le doute, sans avoir formé sa conscience sur la licéité de ses actes.

Pour se former la conscience dans les cas douteux et perplexes, il faut se rappeler le principe général de la morale rationnelle, et suivre l'opinion la plus favorable à la dignité humaine, quand la raison commande impérativement.

N° VIII.

Division de la Morale.

49. Toute la philosophie morale a pour but la recherche et l'exposition des préceptes et des conseils de la raison par rapport au développement de la dignité humaine.

Or, ces préceptes et ces conseils, la raison peut les dicter d'une manière ou *absolue* ou *conditionnelle,* suivant que l'on conidère l'homme *en général* comme homme, ou qu'on le considère comme placé dans certains états ou *rapports particuliers.*

De là la morale peut se diviser en *générale* et *spéciale* ou particulière.

La morale générale comprend d'abord l'examen de ce qu'il faut entendre par les *préceptes* et les *conseils* de la raison, c'est ce que nous avons fait dans les notions préliminaires.

Ensuite l'exposition des devoirs de l'homme en général, considéré sous le triple rapport de l'*intelligence,* de la *liberté* morale et de la *bonté* du cœur. C'est ce

qui fera la matière des trois paragraphes suivants. Il nous restera à traiter dans la morale spéciale des différents états ou rapports particuliers d'où découlent aussi des devoirs particuliers.

N° IX.

PREMIÈRE PARTIE.

MORALE GÉNÉRALE.

§ I.

Du développement de la dignité de l'homme en tant qu'il est doué d'intelligence.

50. Que doit connaître l'homme pour accomplir les devoirs qui lui sont imposés par sa qualité d'être *intelligent ?*

Avant de répondre à cette question, il est utile de se rappeler que toute la philosophie morale ayant sa source dans le sentiment intime de la conscience, il suffit pour se convaincre des vérités que nous allons exposer, que chacun écoute attentivement cette voix intérieure de la raison, qui est la voix de Dieu en nous.

En conséquence nous ne ferons, pour ainsi dire, qu'énumérer les devoirs que la morale impose à l'homme, et pour les démontrer nous renverrons sans cesse au témoignage intime de la conscience.

Que chacun donc se demande ici :

Que dois-je connaître?

Il est évident qne le premier objet qui m'intéresse le plus, et qu'il m'importe le plus de connaître, c'est *moi-même*, c'est ma propre nature humaine et ma fin dernière. *Connais-toi toi-même* (γνῶθι σεαυτὸν) était la première maxime des plus sages philosophes de l'antiquité, et c'est encore le premier devoir que la raison nous impose.

Et supposé que la connaissance de ma dernière fin soit possible (soit au moyen du raisonnement, soit au moyen de la foi à une révélation surnaturelle, bien constatée), mon premier devoir sera de rechercher, et d'employer les moyens nécessaires tant naturels que surnaturels non-seulement pour connaître mais encore pour atteindre ma fin.

La connaissance de moi-même, comme

être intelligent, exige aussi la recherche du principe ou de la cause de mon existence, ou de la connaissance de DIEU.

Quiconque n'a pas acquis ou recherché à acquérir une connaissance positive, et une ferme conviction, touchant ces objets qui intéressent souverainement tous les hommes, ne peut éprouver aucune tranquillité intellectuelle, aucune satisfaction intérieure; son état ne diffère guère de celui d'une brute, ce qui est pour l'homme la plus triste dégradation (1).

Il est encore évident que pour bien connaître ses devoirs, l'homme doit cultiver ses facultés de connaître, c'est-à-dire, ses facultés intuitives, sa mémoire, son entendement et sa raison.

51. Avec quelles dispositions l'homme doit-il apprendre?

Avec l'intention de connaître les devoirs que la loi morale lui impose; avec la disposition d'embrasser la vérité aussitôt qu'elle se présente, et avec la résolution de pratiquer tous les devoirs qui en découlent.

(1) Je ne parle pas de l'obligation de connaître le *monde visible*, cela est sous-entendu.

52. Quels sont les vices et les obstacles qui s'opposent à la conservation et au perfectionnement de l'intelligence?

D'abord la *paresse*, qui est la source de tous les vices, particulièrement dans la jeunesse; et la négligence ou le mépris des connaissances acquises, sous le prétexte erroné qu'il suffit d'avoir su autrefois quelque chose et qu'on ne l'oubliera plus (1).

La *sensualité* ou l'amour des plaisirs sensibles, qui trouble la raison et s'oppose à la clarté des idées.

La *débauche*, qui détruit les facultés intellectuelles et les forces du corps, par des habitudes vicieuses ou même par des crimes de toute espèce.

Les *mauvaises compagnies*, ou les mauvais exemples, qui sont souvent pour la jeunesse une source féconde de débauche et d'immoralité,

L'*incrédulité* et le *scepticisme* : ces deux vices naissent ou des rapports que l'on a avec les sceptiques et les incrédules, ou de

(1) Voyez le chap. de la *paresse*, dans Descuret, p, 265 à 276.

la lecture des mauvais livres, ou le plus souvent de la sensualité, qui offusque la raison, pour l'empêcher de remplir un devoir moral.

Enfin, le *fanatisme*, ou l'égarement de ceux, qui, dans leur conduite religieuse et morale, s'abandonnent non à la raison, mais à une imagination ardente, et à un sentiment vif, aveugle et déréglé.

53. A quoi doit encore vous porter l'estime de l'intelligence humaine?

A travailler au développement de l'intelligence de mes semblables.

54. Mais à quelles conditions?

1° Il faut que je sache moi-même ce que je dois enseigner aux autres, et que j'en sois intimement convaincu.

2° Il faut que mon instruction leur soit nécessaire, et qu'un autre que moi ne soit pas obligé de leur donner cette instruction; enfin, qu'elle soit donnée par la voie de la persuasion et de la conviction.

Il serait donc immoral d'enseigner ce qu'on ne croit pas soi-même, quand même on s'y serait engagé par serment; ou d'employer la force brutale et l'illusion d'une vaine éloquence pour persuader.

Il serait également immoral d'être *indifférent* à l'égard de l'erreur, tant pour soi-même que pour ses semblables.

55. Que nous prescrit la raison par rapport à la lecture des livres qui pourraient égarer l'intelligence ?

La raison ne nous permet la lecture d'un livre que dans le cas où la conscience nous rend témoignage que nous possédons assez de capacité intellectuelle pour distinguer le vrai du faux, et assez de force de volonté pour ne pas nous laisser séduire par le mal. Mais ici combien l'illusion est à craindre ! De là l'obligation de s'en rapporter, pour ces sortes de lectures, à l'avis d'un directeur éclairé et vertueux.

56. Quel est le sentiment naturel qu'il importe le plus de cultiver pour le perfectionnement de l'intelligence ?

C'est l'*amour de la vérité*, et par suite l'horreur de toute *fausseté*.

57. Peut-on se tromper soi-même et être coupable de son erreur ?

Oui, en cherchant à se faire *illusion* pour contenter ses passions.

58. Comment trompe-t-on ses semblables?

Généralement par le *mensonge*, dont l'immoralité consiste dans le mépris que l'on fait de l'intelligence d'un être destiné ou obligé à connaître la vérité, et dans le dommage que le mensonge cause aux intelligences trompées.

D'où il suit que la restriction mentale n'ôte point l'immoralité ni, par conséquent, le mensonge.

59. A quoi se bornent les *conseils* de la raison par rapport à l'intelligence?

Après avoir ordonné le développement et la conservation de l'intelligence, autant que l'exigent la connaissance et l'accomplissement des devoirs prescrits par la loi morale, la raison me *conseille* de perfectionner sans cesse mon intelligence, de pénétrer plus profondément dans la connaissance déjà acquise des devoirs de l'homme, et d'en procurer l'accomplissement progressif, ou toujours plus parfait, dans moi-même et dans mes semblables.

N° X.

§ II.

Du développement de la dignité de l'homme en tant qu'il est doué de liberté.

60. Exposez d'abord l'état de la question.

Nous avons vu que la dignité de la nature humaine consiste d'abord dans l'intelligence de l'homme, ensuite dans la *liberté* de sa volonté.

Le témoignage intime de notre conscience (dernier critérium de toute certitude) nous atteste pleinement cette liberté, sans laquelle il n'y aurait ni vice, ni vertu, ni société.

L'homme doit donc conserver et développer sa dignité d'être libre ou d'être qui veut *librement* ce qu'il veut.

L'homme veut librement, lorsque la déterminaison de sa volonté vient de lui-même, c'est-à-dire, de lui-même comme sujet qui veut, et que cette détermination ne lui est pas imposée par quelque chose qui est hors de lui-même, par quelque chose qui n'est pas lui-même.

La faculté de déterminer notre volonté s'appelle *liberté.*

Sans doute, la volonté ne peut jamais être forcée de vouloir une chose malgré elle. La violence extérieure n'atteint jamais les actes intérieurs de la volonté, et la concupiscence elle-même n'ôte pas la liberté à moins qu'elle n'ôte l'usage de la raison (p. 34).

Mais la vraie liberté a une ennemie redoutable dans la *sensualité*, qui sollicite, incline, attire la volonté par les appas des sensations agréables, ou qui la repousse, l'effraie et l'arrête par l'appréhension des sensations désagréables.

Lorsque l'homme se laisse entraîner par la sensualité à un acte que la raison condamne, il abdique volontairement sa qualité d'être *libre,* pour agir comme une brute, ou plutôt il descend plus bas que la brute, qui est toujours guidée par un instinct naturel, qui lui tient lieu de raison.

Au contraire, lorsque l'homme déploie la force de sa volonté pour résister à la sensualité et atteindre un but proposé par la raison, il se montre vraiment noble et ad-

mirablement *libre;* il s'élève au-dessus des sens et déploie la dignité humaine dans toute sa grandeur.

61. Mais celui qui se livre au crime ne fait-il pas en cela même un acte de liberté?

Sans doute, on doit convenir, rigoureusement parlant, que l'homme qui se livre au crime agit librement, et qu'il fait en cela un déplorable abus de sa liberté. Mais n'est-il pas évident que, dans ce cas, l'homme qui agit contre sa conscience et qui étouffe la voix de la raison, pour suivre la concupiscence qui l'entraîne, fait réellement un acte de faiblesse, de lâcheté ou de méchanceté et non un acte de cette noble liberté, de cette *force morale* qui constitue en partie la dignité humaine et qui excite souvent l'admiration et les applaudissements du genre humain.

D'ailleurs, l'homme qui obéit à la sensualité, en étouffant la voix de la raison, ne tarde pas à contracter des habitudes vicieuses, qui affaiblissent tellement sa volonté, que bientôt il devient le vil esclave de ses passions et perd insensiblement

toutes les plus belles prérogatives de la nature humaine.

62. Que concluez-vous de là ?

Que pour conserver sa liberté morale, l'homme doit subordonner ses sens ou la sensualité à la raison, en sorte qu'il puisse vaincre toujours et partout les attraits qui le portent à désirer des plaisirs sensibles et brutaux et montrer que sa volonté ne se détermine que par la raison ou par des attraits que la raison approuve (1).

(1) Nous ne pouvons développer ici toute la pathologie morale ; on consultera avec fruit sur cet important sujet, la *Médecine des passions* par M. Descuret. Nous citerons seulement ici une réflexion de cet estimable écrivain :

« Une vérité dont il n'est que trop facile de se » convaincre, c'est que, dans les pays mêmes les » plus civilisés, l'on voit encore aujourd'hui les » masses obéir plutôt aux besoins inférieurs » qu'aux besoins supérieurs, comme si l'homme » n'avait pas une autre destinée que la brute. » D'où nait ce mal ? De ce qu'une éducation » sagement progressive ne vient pas de bonne » heure donner à l'homme un corps sain et » robuste, des sentiments *généreux*, un esprit » droit et cultivé ; de ce qu'une éducation à la » fois physique, morale et intellectuelle ne lui » apprend pas à mettre en harmonie ses triples

63. Quelles sont les tendances naturelles de la sensibilité ou plutôt de la sensualité?

La sensualité porte principalement à l'amour : 1° de la *nourriture*, 2° d'un *sexe* pour l'autre et 3° de la *gloire*.

Ces tendances ne sont pas mauvaises de leur nature. Les désirs qu'elles inspirent, ne doivent pas être extirpés du cœur humain, mais réglés.

Ces désirs deviennent immoraux, lorsque leur but est uniquement *sensuel*, et non lorsqu'ils tendent à atteindre un but approuvé par la raison.

64. 1° La tendance à rechercher la *nourriture* se rapporte originairement à la *conservation de l'individu*. C'est là son but naturel.

La nourriture et la boisson sont les moyens établis par la Providence pour la conservation du corps, et comme le corps n'est fait que pour l'âme, les moyens de le

» besoins, comme être animé, comme être socia-
» ble, comme être intelligent. » (Descuret p. 17 édition de Liége 1844). Nous verrons à la fin de ce *Manuel* la nécessité de la Religion pour atteindre ce noble but.

conserver doivent aussi se rapporter à la dignité de l'âme.

Avoir la satisfaction du corps uniquement en vue, uniquement pour fin, en prenant de la nourriture, serait donc un acte immoral. Il *faut manger pour vivre*, comme dit le proverbe, et non *vivre pour manger*.

L'excès dans le boire et le manger est d'autant plus immoral qu'il nuit plus à la santé du corps, ou qu'il dégrade davantage la dignité de l'âme. Cet excès ou ce vice s'appelle *intempérance*.

Lorsque l'excès dans la boisson va jusqu'à détruire momentanément l'usage de la raison, et à produire l'*ivresse*, outre l'immoralité monstrueuse qu'il contient, cet excès occasionne souvent les plus graves désordres, dont l'homme ivre est responsable, quand raisonnablement il a pu les prévoir.

L'habitude de prendre immodérément des boissons spiritueuses, constitue l'*ivrognerie*.

« L'ivresse n'est donc qu'un état maladif, » au lieu que l'ivrognerie est toujours un

» vice, un vice dégoûtant et honteux, qui » dégrade l'homme au point de le faire » descendre beaucoup plus bas que la » brute» (1).

65. Comment appelez-vous la vertu opposée à la gourmandise et à l'ivrognerie?

C'est la *tempérance* ou la *sobriété* qui consiste dans l'usage modéré des aliments et des boissons destinés à entretenir la vie. La sobriété est regardée par tous les moralistes, comme la mère de la santé et de la sagesse. Cette vertu, en entretenant l'harmonie des organes, contribue au perfectionnement de l'intelligence et devient le meilleur préservatif contre les maladies et les vices, dont elle étouffe les germes, tandis que l'intempérance en favorise toujours le funeste développement (2).

66. 2° Le penchant *d'un sexe pour l'autre* se rapporte originairement à la *conservation de l'espèce*, c'est-à-dire, à celle du genre humain. C'est là son but naturel et providentiel.

(1) Descuret, p. 181.
(2) Ibid., p. 182. Voyez là des exemples.

Les soins que réclame l'éducation des enfants, la protection due à la femme qui devient mère, et le respect que mérite partout la dignité humaine, exigent absolument que le penchant pour le sexe ne trouve sa satisfaction que dans l'union légitime de l'homme et de la femme, qu'on appelle *mariage*.

Lorsque l'homme, entraîné par l'attrait de la sensualité, satisfait ce penchant uniquement pour le plaisir, sans avoir en vue le but prescrit par la raison, il agit d'une manière immorale, abdique en partie sa noble liberté, et ne se montre plus que comme un être purement animal ou comme une brute. Cette satisfaction honteuse s'appelle *impureté* ou incontinence.

Il n'y a point de crime qui soit plus opposé à la liberté morale que l'impureté. Elle étouffe la raison et détruit tout ce qui caractérise la nature humaine. Sous l'empire de cette malheureuse passion, les facultés intellectuelles s'affaiblissent, se dépravent et deviennent incapables de saisir la vérité. La volonté perd sa force, son

énergie et presque toute sa liberté, et reste servilement soumise au plaisir des sens. Les sentiments naturels de pitié et de bienveillance font place à l'indifférence, à la jalousie, à la haine, à la cruauté. Souvent même le corps perd sa vigueur et sa santé, et s'achemine lentement vers une décomposition triste et prématurée.

67. La raison ne condamne-t-elle que l'habitude de l'impureté?

La raison condamne non-seulement l'habitude, mais tout acte par lequel l'homme n'agit que par sensualité et comme une brute.

D'ailleurs, il n'y a point de crime qui passe plus vite en habitude.

Les plus petites étincelles négligées se convertissent bientôt en flammes et consument tout ce qui mérite l'estime et l'amour d'un homme libre.

Ainsi, quand même une action impudique ne serait pas un péché en elle même, elle en serait un, parce qu'elle expose l'homme au plus grand péril de perdre toute sa dignité personnelle.

68. Que s'ensuit-il de là ?

Que la morale condamne non-seulement toute action déshonnête, mais encore les pensées, les désirs, les regards, les gestes, les paroles, les lectures, en un mot, tout ce qui conduit naturellement à ce vice honteux.

Elle défend même de se livrer, sans une raison suffisante, à une action quelconque qui produirait probablement des pensées et des inclinations impures.

L'énumération des différentes espèces d'impuretés ne nous paraît ni nécessaire ni convenable dans ce manuel destiné à la jeunesse.

69. Quelle est la vertu contraire à l'impureté ?

C'est la *chasteté*, vertu qui, plus qu'aucune autre, favorise la vraie liberté et conserve la haute dignité de l'homme.

70. 3° Que pensez-vous de l'amour de *la gloire?*

L'amour de la *gloire* ou de l'honneur consiste dans les efforts que nous faisons pour porter notre mérite personnel à la

connaissance des autres. Ce penchant n'est pas mauvais de sa nature : au contraire, c'est un devoir de rechercher le véritable honneur pour conserver sa dignité personnelle, et pour se rendre utile à la société. Mais, s'il dégénère en une estime excessive de soi-même, c'est *orgueil* ou ambition.

L'orgueil est opposé à la liberté morale.

L'homme qui recherche avec passion l'estime des autres est porté au mécontentement, à la colère, au mépris de ses semblables ; il se laisse aller à la *vanité*, qui le rend ridicule, et qui l'entraîne souvent à des actes contraires à la raison, à la prudence et à ses plus chers intérêts.

71. Quelle est la vertu contraire à l'orgueil?

C'est l'*humilité*, vertu fondamentale, qui a sa source naturelle dans un profond amour de la vérité pour elle-même.

L'homme humble ne veut pas passer pour être plus qu'il n'est, et même il n'exige pas expressément d'être considéré pour ce qu'il est.

Il est facile de voir combien cette vertu

contribue à la liberté et au bonheur de l'homme.

L'homme est donc obligé d'être humble, parce qu'il doit être un être véritablement libre.

C'est donc à tort que certains philosophes considèrent l'humilité comme un vice.

L'humilité n'est que l'estime vraie et raisonnable de soi-même, et exclut non-seulement l'orgueil, mais encore la bassesse.

N° XI.

§ III.

Du développement de la dignité de l'homme en tant qu'il est doué de pitié et de bienveillance, en un mot de bonté.

72. Quelle idée avez-vous de cette faculté qui porte l'homme à la *pitié* et à la *bienveillance?*

Rien n'est plus noble que cette faculté. Rien n'élève plus la nature humaine, rien ne la rapproche plus de la Divinité que cette *bonté,* cette générosité des sentiments du cœur. Cette vérité est proclamée par la conscience du genre humain.

Si tu es un Dieu, disait à un grand roi, un peuple ancien, connu par son bon sens naturel, *prouve-le en faisant du bien aux hommes* (1).

Pour résumer et caractériser la vie du Fils de Dieu sur la terre, l'écrivain sacré n'employa que ces deux mots sublimes : *pertransiit benefaciendo;* « il passa en faisant du bien partout. » (Act. x, 38).

« Lorsque Dieu forma le cœur et les » entrailles de l'homme, dit Bossuet, il y » mit la *bonté*, comme le propre caractère » de la nature divine. »

Rien n'est donc plus important que de donner tous ses soins au développement de cette noble et aimable faculté de l'homme.

73. Qu'exige donc le développement de cette faculté?

Il exige d'abord le développement de la faculté de sentir ou de la sensibilité en général, et celui de la compassion en particulier.

74. Que faut-il éviter avant tout dans le développement de la sensibilité?

(1) Les Scythes à Alexandre-le-Grand.

Il faut éviter que la sensibilité ne se développe avec une tendance à la mollesse, à la mélancolie, à l'oisiveté, à l'exaltation romanesque et, en général, à une secrète recherche de soi-même, qui n'est que de l'égoïsme. Cet égoïsme devient manifeste, lorsque, par une fausse sensibilité, nous détournons la vue de-dessus les malheureux, de peur de nous attendrir sur leur sort et d'être obligés de venir à leur secours.

75. Ne serait-il pas utile pour développer la sensibilité chez les jeunes gens, de les rendre attentifs aux beautés de la nature et de leur inspirer du goût pour les beaux arts et la musique ?

Sans doute ces moyens peuvent être très utiles. Le goût des beaux arts est déjà une sensibilité perfectionnée, un éloignement des jouissances purement sensuelles, et un acheminement vers le sentiment moral.

Toutefois il faut prendre garde que ce goût ne prenne une fausse direction, et ne conduise les jeunes gens aux excès que nous venons de signaler.

76. Comment faut-il donc développer la sensibilité pour lui donner une direction vraiment morale ?

Il faut que la raison, nous éclairant sur le mérite réel de l'homme, considéré comme l'image de Dieu, et la plus noble de ses créatures sur la terre, considéré aussi comme notre frère et notre semblable, produise en nous une haute *estime* de la dignité humaine dans tous les hommes. Cette haute estime sera la source naturelle d'un amour sincère et d'une compassion affectueuse pour les malheureux.

Cet amour, il est vrai, sera encore une sorte de sensibilité ; mais une sensibilité perfectionnée, épurée, ennoblie par des motifs raisonnables. Ce sera un *sentiment* vraiment *moral,* éclairé et dirigé par la raison.

77. Lorsque ce sentiment se trouve développé à un haut degré, quel effet produit-il ?

Il fait que le bien et le mal de nos semblables nous intéressent, comme s'ils étaient notre bien et notre mal personnel, et que nous agissons en conséquence.

78. Quels sont en général les moyens les plus efficaces pour développer les sentiments généreux?

Ce sont les *exemples* de générosité et de dévouement (1), surtout lorsque ces exemples sont racontés à la jeunesse avec cette éloquence naturelle que donne un cœur généreux et profondément pénétré de l'amour de l'humanité. Combien de fois des trais historiques ainsi présentés n'ont-ils pas fait couler de douces larmes, excité de vifs applaudissements et développé dans de jeunes cœurs les plus nobles sentiments?

79. Enfin à quoi nous oblige le devoir dont il s'agit dans ce troisième §?

Il nous oblige :

1° A l'estime des hommes.

2° A la bienveillance envers eux.

3° A la bienfaisance.

80. A quoi nous oblige le devoir de l'estime du prochain?

A estimer la dignité humaine dans notre prochain comme dans nous-mêmes.

(1) Exempla trahunt.

81. Comment manque-t-on à ce devoir ?

Quand on n'estime pas les hommes comme ses semblables, ou qu'on ne les estime pas à cause de leur dignité d'homme.

82. Que doit produire l'estime ?

L'amour et la bienveillance.

83. Quels sont les vices opposés à la bienveillance ?

L'indifférence ou l'insensibilité aux malheurs d'autrui ; l'envie, la joie maligne ou le plaisir de nuire et enfin la haine : ce qui revient ou à une indifférence absolue, ou à une haine positive envers l'humanité.

84. Que produit la bienveillance ?

Elle produit la *bienfaisance* qui consiste dans la volonté efficace de procurer le bien corporel et spirituel de ses semblables.

Les moyens de procurer le bien corporel de ses semblables sont nombreux et faciles à connaître lorsque l'occasion s'en présente.

85. Comment devons-nous procurer le bien spirituel de nos semblables ?

En les portant à la vertu, par nos instructions, par nos exhortations et surtout par nos exemples.

86. Qu'y a-t-il de plus opposé à ce devoir ?

C'est la *séduction* ou l'entraînement au péché : la plus grande faute dont l'homme puisse se rendre coupable.

87. Comment cela ?

Parce que, par la séduction, non seulement l'homme déshonore sa propre dignité, mais encore il blesse la dignité de son semblable. Pour un plaisir sensible et honteux, il égare l'esprit ou le cœur (et souvent l'esprit et le cœur) de son prochain. Il lui arrache donc la loi morale et en détruit les fondements. Il pousse ainsi trop souvent un être faible dans un abîme de crimes, dont il était à peine capable avant sa séduction, et dans lesquels, sans la séduction, il ne serait probablement jamais tombé.

88. Comment peut-on encore se rendre coupable de séduction ?

La séduction a encore lieu, lorsqu'on tâche d'exciter dans les autres des inclinations immorales, ou d'entretenir celles qu'on y a excitées. Cette sorte de séduction est encore plus diabolique que la première, parce qu'elle se fait sans avantage extérieur pour le séducteur : si ce n'est que l'on

Certainement, et cela pour les mêmes motifs pour lesquels nous devons conserver notre propre honneur.

94. Comment perd-on l'honneur de son prochain?

Par la *médisance* et la *calomnie*, auxquelles on peut ajouter la *contumélie*. Il y a *médisance*, lorsqu'on révèle, sans nécessité, les fautes ou les vices, ou les défauts cachés du prochain; et *calomnie*, lorsqu'on lui attribue des fautes qu'il n'a pas.

Les soupçons injustes et les jugements téméraires conduisent naturellement aux mêmes résultats désavantageux à l'honneur du prochain, et sont, par conséquent, défendus par la morale.

95. Qu'entend-on par *contumélie?*

C'est une injure qu'on fait au prochain, en sa présence, par paroles ou par actions. C'est un mépris, un affront qui porte atteinte à son honneur.

Toutes ces fautes sont d'autant plus graves qu'elles nuisent davantage à l'honneur du prochain, et que ceux qui s'en rendent coupables ont des intentions plus malveillantes.

96. Que résulte-t-il des devoirs qui précèdent par rapport à la société?

L'accomplissement des devoirs qui précèdent est nécessaire pour établir les vrais *rapports sociaux*.

Il faut y ajouter suivant les circonstances : la *sociabilité* proprement dite qui consiste principalement dans la disposition à supporter les imperfections d'autrui, dans la compatibilité d'humeur et le pardon des injures.

La *discrétion*, qui exige une certaine réserve et circonspection dans les actions et dans les paroles, particulièrement pour ne pas trahir les *secrets* qui nous sont confiés.

La *douceur*, l'*amitié*, la *politesse*, la *complaisance* et l'empressement à servir et à obliger ses semblables.

97. La morale générale contient-elle encore d'autres devoirs?

Rigoureusement parlant, non : mais comme l'accomplissement de ces devoirs exige la *coopération du corps*, il reste à examiner si, sous ce rapport, nous n'avons pas encore des devoirs à remplir.

dans la cause, qui produit cette aliénation et qui creuse le dernier abîme.

100. Quels sont nos devoirs par rapport à la vie des autres?

Nous devons aussi conserver la vie de nos semblables, aussi longtemps qu'il est possible.

101. Que pensez-vous du *meurtre?*

Le meurtre ne blesse pas seulement le précepte de la conservation de la dignité humaine; mais il rend cette conservation impossible à un autre pour jamais.

Qu'est-ce donc que la raison pourrait condamner plus fortement et plus hautement que la destruction d'un homme?

102. Sommes-nous obligés d'empêcher le *suicide?*

Oui, sans doute, et même en employant la violence, en cas de besoin : c'est empêcher un acte de démence et un crime.

103. Sommes-nous obligés de conserver la vie de notre prochain en lui faisant l'*aumône?*

Certainement il y a pour nous obligation grave de faire l'aumône à celui qui ne pourrait conserver la vie sans ce secours,

dans la supposition qu'un autre ne l'assiste pas dans cette nécessité *extrême*, et que nous-mêmes, en lui donnant l'aumône, nous ne soyons pas exposés au péril de perdre la vie.

Et même, en général, le riche doit prendre sur les biens superflus à son rang, pour faire l'aumône, non-seulement aux pauvres qui se trouvent dans une nécessité extrême, ou pressante; mais encore à ceux qui n'ont pas de quoi vivre, et qui ne peuvent se procurer le nécessaire par le travail.

Mais cette obligation n'existe pas envers les paresseux qui ne veulent pas travailler. Au contraire, nous sommes obligés de les mettre, par notre refus, dans la nécessité de travailler et de se rendre utiles à eux-mêmes et à l'humanité.

Demander l'aumône sans être dans le besoin, c'est un acte de fourberie, de bassesse et d'injustice.

104. Est-on quelquefois obligé de préférer la vie d'autrui à la sienne?

La raison ne peut jamais commander, mais bien conseiller de préférer la vie d'un

3° De soumettre le corps à l'empire de la raison, en refrénant l'effervescence de ses humeurs par le jeûne et une diète modérée.

c) L'obligation de chercher sa *guérison*, quand on est malade, est assez évidente par elle-même.

107. Quels sont en général les moyens que l'homme doit prendre pour conserver la santé et les forces du corps?

Ces moyens comprennent la nourriture, le vêtement et le logement.

En conséquence l'homme est obligé :

1° De se procurer les moyens d'existence nécesaires et en cas qu'ils lui manquent de travailler à les produire.

2° De ne point détruire volontairement les moyens d'existence ni ce qui les produit.

Il s'ensuit de là que l'homme est obligé de déployer de l'activité, d'aimer le travail, de s'y livrer avec constance et de conserver, par une sage économie, les biens que la Providence a mis à sa disposition.

Les vices opposés à l'amour du travail et à l'économie sont la *paresse* et la *dissipation* ou la prodigalité.

Lorsque l'économie est poussée jusqu'à

l'excès, elle se change en *cupidité* et en *avarice.*

108. Quel est le dernier devoir de l'homme par rapport au corps ?

C'est de l'*inhumer* avec décence.

Mais auparavant il est important que la *mort* soit bien *constatée.*

(Fin de la morale générale.)

N° XIII.

SECONDE PARTIE.

MORALE SPÉCIALE.

109. Quel est l'objet de la morale spéciale ?

La morale spéciale développe les devoirs et les conseils qui résultent rationnellement des rapports *particuliers* et des états divers dans lesquels l'homme se trouve.

110. Quels sont ces rapports ?

Ils se réduisent principalement à trois : la *Famille*, l'*Etat* et l'*Eglise*.

De là trois sortes de devoirs spéciaux.

111. Quel est le fondement de ces rapports ?

Quelques-uns de ces rapports sont fondés sur la nature des choses, d'autres reposent sur des contrats ou des conventions.

Il ne peut exister aucun devoir résultaut de rapports particuliers, avant que la moralité de ces rapports ait été constatée ou approuvée par la raison.

Les rapports particuliers ne peuvent

donc devenir une nouvelle source de devoirs, qu'autant qu'ils sont reconnus conformes au premier principe de la morale générale, qui prescrit la conservation de la dignité humaine.

N° XIV.

CHAPITRE 1er.

De la famille.

112. Qu'est-ce que la *famille?*

C'est la société des parents avec leurs enfants, et dans certains cas, avec leurs proches et leurs domestiques.

La source naturelle et morale de la famille est le mariage.

113. Qu'est-ce que le *mariage?*

C'est l'union conjugale de l'homme et de la femme, fondée sur un contrat légitime, fait avec l'intention de vivre perpétuellement dans une seule et même société.

114. Quel est le but, ou quels sont les fins du mariage?

1° C'est d'abord, comme il a été dit, la conservation ou la propagation du genre

humain, au moyen de la génération et de l'éducation des enfants.

2° Des secours réciproques et une assistance mutuelle pour soutenir plus heureusement les combats qu'exige la vertu, et pour supporter plus facilement les peines de la vie.

3° Un remède à la concupiscence ou à la faiblesse morale de la volonté.

Tous ces motifs que la raison approuve démontrent que le mariage est un état moral, en harmonie avec la dignité de la nature humaine.

115. Est-ce donc un devoir pour tous d'entrer dans l'état du mariage ?

Non : car d'abord le défaut des facultés nécessaires pour atteindre le but du mariage le rend au moins illicite.

Le défaut de liberté est également un obstacle à un contrat qui exige la plus grande liberté.

Le lien de parenté entre les ascendants et les descendants, entre le frère et la sœur, s'oppose également à la légitimité du mariage, qui, dans ce cas, serait une source féconde d'immoralité.

116. Est-il donc permis de s'abstenir du mariage ?

Certainement. La raison ne peut qu'approuver celui qui reste dans le célibat, pour pouvoir rendre plus de services à l'humanité, et même uniquement pour se priver des plaisirs charnels, dans un but purement moral ou religieux.

D'ailleurs, c'est à tort que certains philosophes ont prétendu que la chasteté perpétuelle était impossible à tous les hommes sans distinction.

Il y a des hommes qui sont chastes, presque sans effort et par tempérament.

D'autres restent chastes par l'énergie morale de leur volonté, ou par les motifs et les secours qu'ils puisent dans la religion.

117. Quels sont les devoirs réciproques des personnes mariées (tant avant qu'après le mariage) ?

1° Il ne faut entrer dans cet état qu'avec une intention raisonnable et conforme au but du mariage.

N'avoir en vue qu'un but sensuel, fixer son choix sur une personne uniquement pour sa beauté ou pour ses richesses, sans

avoir égard à son caractère, serait agir d'une manière véritablement immorale.

2° Les devoirs des époux résultent assez clairement des fins qui légitiment le mariage et que nous venons d'exposer.

Rien n'est plus contraire à ces devoirs que l'infidélité conjugale, crime puni de mort chez la plupart des peuples de l'antiquité.

118. Que pensez-vous du *divorce ?*

La raison ne pourrait autoriser le divorce que dans des cas très rares et tout-à-fait exceptionnels, qu'on ne doit jamais prévoir en se mariant et dont l'exposition ne peut trouver place ici.

119. Quels sont les devoirs des *parents* envers leurs enfants ?

Les parents doivent à leurs enfants la nourriture, l'instruction, la correction et le bon exemple.

Les instituteurs, tenant la place des parents, en contractent les obligations, en ce qui concerne l'éducation des enfants qui leur sont confiés.

120. Quels sont les devoirs des *enfants* envers leurs parents ?

Les enfants doivent aimer leurs parents, les respecter, leur obéir et les assister.

121. Quelle différence y a-t-il entre ces devoirs ?

C'est que le devoir de l'obéissance ne s'étend pas au delà de ce qui est juste et de raison, et qu'il diminue avec les années, tandis que les trois autres devoirs deviennent plus urgents avec les années.

122. Comment cela?

C'est que l'état de faiblesse et d'ignorance où se trouvent les enfants en bas âge, les oblige à se soumettre à la volonté de leurs parents comme à la meilleure loi pour eux, et que d'ailleurs, sans cette soumission, il n'y aurait pas d'éducation possible. Ce devoir est donc établi en faveur des enfants et doit naturellement cesser, lorsqu'ils sont capables de se conduire sagement par eux-mêmes. Mais les autres devoirs sont en faveur des parents qui, avec les années, deviennent toujours plus dignes d'amour, de respect et d'assistance.

123. Quels sont les devoirs des *frères* et *sœurs* et des autres parents entre eux?

Ces devoirs particuliers peuvent se rap-

porter à la concorde, à l'amitié, à la charité, vertus auxquelles ils sont plus strictement tenus les uns envers les autres qu'à l'égard des étrangers.

124. N'y a-t-il pas ici d'excès à craindre?

Sans doute : on ne voit que trop souvent, particulièrement dans les hommes en place, l'amour des parents dégénérer en une véritable faiblesse qui les porte à les favoriser aux dépens de la justice distributive. Cette faiblesse s'appelle vulgairement *Népotisme.*

125. Quels sont les devoirs des *domestiques* envers leurs maîtres?

Ils doivent les respecter, les servir avec fidélité, et leur obéir en tout ce qui n'est pas contraire à la morale.

126. Quels sont les devoirs des *maîtres* envers leurs serviteurs ?

Ils doivent les traiter avec douceur, puisqu'ils sont hommes comme eux ; veiller à leur instruction et à leur conduite (sous ce rapport les maîtres tiennent la place des parents), et enfin payer exactement leurs gages, comme la fidélité et la justice l'exigent.

127. L'*esclave*, proprement dit, est celui qui est sous la puissance absolue d'un maître. Cet état est immoral et tout-à-fait contraire à la dignité humaine, En effet, dans l'état d'esclavage absolu, l'homme n'a plus de but personnel, il n'est plus qu'un simple *moyen*, réduit à l'état de *chose*, entre les mains de son maître, qui prétend avoir sur lui le droit de vie et de mort.

Il n'en est pas tout-à-fait de même de la servitude improprement dite, ou de l'état de *serf;* état qui toutefois se concilie difficilement avec les droits de la dignité humaine.

N° XV.

CHAPITRE II.

DE L'ÉTAT.

Des devoirs et des conseils rationnels qui résultent des rapports de l'homme avec l'ÉTAT.

128. Qu'entendez-vous par l'*Etat ?*

Quelle que soit l'origine historique d'un Etat, on peut l'envisager comme une société ou une communauté d'hommes, qui

considèrent la volonté d'une personne physique ou morale, comme la règle de leur conduite politique, en sorte qu'ils se croient obligés de se soumettre à cette volonté supérieure qui leur trace ce qu'ils ont à faire ou à permettre.

Une telle société ne peut raisonnablement avoir lieu qu'au moyen d'un contrat tacite ou exprimé, dans lequel, comme il a été dit, on se réserve nécessairement la liberté pour tout ce qu'exige la loi morale ou la dignité humaine.

129. La raison approuve-t-elle une pareille communauté ?

Il est évident qu'une telle communauté, étant utile ou nécessaire au développement de la dignité humaine, doit être approuvée par la raison.

130. La raison approuve-t-elle l'emploi de la *force ?*

La raison approuve nécessairement l'emploi de la force publique pour le maintien des droits rationnels de tous, et pour la répression des actes contraires au droit et à la morale publique. Mais il y aurait contradiction et abus de pouvoir, si l'on em-

ployait la force publique à l'égard de tous les actes qui ne peuvent être ni produits ni réprimés par la force, comme sont tous les actes purement religieux ou moraux.

L'Etat suppose donc un chef ou un *pouvoir public* qui commande et des sujets qui obéissent.

131. Sous combien de rapports peut-on envisager le pouvoir public ?

Lorsque le pouvoir public agit pour faire connaître le droit, il se manifeste comme pouvoir *législatif*.

Lorsqu'il agit pour le maintien du droit, ou l'exécution des lois, il se montre comme pouvoir *exécutif;* auquel se rattache le pouvoir *judiciaire* et *administratif*.

132. Quel doit être en général l'objet de toutes les lois de l'Etat ?

Toute loi de l'Etat ne doit être que l'application du droit naturel dans des cas particuliers, et selon les besoins des circonstances : autrement elle serait une restriction immorale de la liberté humaine, et pourrait devenir un grand obstacle au progrès de la société.

133. Qui sont ceux qui ne doivent jamais perdre de vue cette vérité importante ?

Tous les législateurs.

134. Comment les sujets doivent-ils considérer la loi positive ?

Comme obligatoire en conscience, vu qu'elle n'est qu'une application de la loi naturelle.

135. Chacun est-il juge compétent de la moralité des lois ?

Certainement non. Car tout le monde n'a pas les lumières nécessaires. Au contraire, ici chacun doit se défier de l'esprit privé et se régler sur la conduite des hommes éclairés et vertueux, et ne pas perdre de vue l'utilité générale.

136. Quelle autre condition est encore requise pour qu'une loi oblige ?

Il faut qu'elle soit connue des sujets et, par conséquent, *promulguée.*

137. Quel est le sentiment qui facilite généralement l'exécution des lois ?

C'est le vrai *patriotisme,* ou l'amour sincère de la patrie et de ses institutions : sentiment, par conséquent, qu'il est utile de développer dans la jeunesse.

Nous n'examinerons pas ici comment une loi cesse d'être obligatoire, pour quelqu'un en particulier ou pour tous en général. Nous ne dirons donc rien des privilèges, des coutumes, des dispenses, de la dérogation ni de l'abrogation des lois.

D'ailleurs ces matières se rapportent plutôt au *droit* qu'à la morale.

138. Les Etats indépendants ont-ils des devoirs réciproques comme les particuliers entre eux ?

Certainement. Car les Etats sont composés d'hommes et la dignité humaine doit être respectée partout. Ces devoirs des Etats entre eux sont en partie le fondement, en partie la conséquence du *Droit des gens.*

139. Donnez-nous une idée sommaire de ces devoirs et de ces *droits des gens.*

Les Etats sont indépendants les uns des autres : ils ont le droit et le devoir de se défendre, comme les particuliers, contre un injuste agresseur. De là le droit de guerre et ses limites tracées par la morale.

140. Quel est le but le plus élevé, le plus sublime, que la raison propose aux Etats entre eux ?

C'est de réunir tous leurs efforts pour maintenir une *paix perpétuelle* et une véritable amitié entre toutes les nations.

141. Quel est le devoir général que la raison prescrit aux individus envers tous les Etats ?

C'est d'étendre l'amour du prochain à tout le genre humain, et, en conséquence, de faire des efforts raisonnables pour répandre la justice, la vertu et le bonheur entre tous les hommes de tous les temps et de tous les lieux. C'est là ce qu'on peut appeler le véritable *Cosmopolitisme*.

N° XVI.

CHAPITRE III.

DE L'ÉGLISE.

Des devoirs et des conseils qui résultent rationnellement des rapports de l'homme avec l'Église.

142. Qu'entendez-vous par Eglise en général ?

Par Eglise, j'entends une société d'hommes formée pour la conservation et le progrès de la religion entre eux, et ultérieurement entre tous les hommes.

143. Qu'entendez-vous par religion?

J'entends les devoirs de l'homme envers Dieu, c'est-à-dire, les pensées, les sentiments et les actes prescrits et conseillés envers la Divinité, résultant de la connaissance de Dieu et des rapports de l'homme avec Dieu.

144. Y a-t-il plusieurs Eglises?

Quoiqu'il n'y ait qu'une religion véritablement *divine*, il y a cependant plusieurs sociétés qui prennent le nom d'Eglises, et qui diffèrent selon les divers systèmes théologiques dont elles émanent.

145. Comment peut-on moralement considérer l'Eglise?

L'Eglise peut être considérée sous le rapport *extérieur*, comme pouvoir public, et sous le rapport *intérieur* relativement aux éléments dont elle se compose.

146. Quels sont les rapports extérieurs de l'Eglise avec l'Etat?

D'abord ces deux devoirs sont distincts de leur nature.

L'Etat n'a le droit d'intervenir que dans le cas où, à l'occasion des actes extérieurs de religion, la paix publique serait troublée, au point que le but de l'Etat ne

pourrait plus être atteint, s'il restait dans l'inaction.

147. Quels sont les devoirs de l'Etat envers l'Eglise?

L'Etat doit protéger l'Eglise comme une personne morale, et maintenir les droits du corps, de manière que ses membres qui sont des citoyens, jouissent toujours d'une véritable liberté.

148. Quels sont les rapports des Eglises entre elles?

Aux yeux de la raison toutes les Eglises sont indépendantes les unes des autres.

149. Une Eglise peut-elle agir d'une manière immorale?

Oui, lorsqu'elle impose sa doctrine aux hommes par la force, ou lorsqu'elle cherche à se faire des partisans par des moyens que la raison réprouve.

150. Qu'est-ce que la raison peut considérer dans le gouvernement *intérieur* de l'Eglise?

1° Les membres de l'Eglise qui doivent rester libres et volontaires.

2° Le pouvoir public de l'Eglise qui doit aussi être *législatif, exécutif, judiciaire* et *administratif*, mais sans employer la force

physique pour l'exécution de ses jugements.

3° La constitution positive de l'Eglise, qui ne peut se concevoir sans un *symbole.*

Si ce symbole est l'ouvrage des hommes, il peut changer, et en même temps la constitution de l'Eglise.

Mais si ce symbole a été donné aux hommes par une voie *surnaturelle,* tout changement devient par là même impossible.

151. Outre l'Etat et l'Eglise, n'y a-t-il pas d'autres sociétés qui résultent d'un contrat et dans lesquelles on entre librement?

Oui, il y a plusieurs sociétés libres, dans lesquelles la morale n'oblige personne d'entrer.

152. Est-on obligé de rester dans ces sociétés lorsqu'on y est entré?

Toute obligation de demeurer dans une telle société cesse, lorsqu'on remarque qu'elle est immorale; c'est-à-dire, lorsqu'on remarque que le but essentiel, vers lequel chacun doit tendre, pour prendre part à cette société, répugne aux lois de la raison, et à la dignité de la nature humaine.

(Fin de la morale spéciale.)

N° XVII.

Conformité de la morale rationnelle avec la morale chrétienne.

153. Quel est l'abrégé de toutes les lois du christianisme?

C'est d'aimer Dieu sur toutes choses et son prochain comme soi-même pour l'amour de Dieu.

154. Quel est, par conséquent, le principe général de la morale chrétienne, ou le premier principe de la perfection chrétienne?

Le premier effet *moral* que doit produire en nous l'amour de Dieu, ou la complaisance que l'on éprouve dans la considération des perfections de Dieu, c'est un vif et sincère désir de ressembler à Dieu.

En conséquence le premier principe de la morale chrétienne doit être celui ci : » *Tâche de ressembler à Dieu, pour l'amour* » *de Dieu* ; » c'est-à-dire, tâche de retracer en toi les perfections de Dieu, par amour pour ces divines perfections : « Estote... » perfecti, sicut et pater vester cœlestis » perfectus est. » (M. V. 48).

135. Comment l'homme peut-il devenir semblable à Dieu?

En faisant des efforts constants pour conserver et perfectionner les qualités qni font qu'il est l'*image de Dieu* sur la terre.

156. Quelles sont ces qualités?

Ce sont les facultés qui constituent la dignité humaine, l'*intelligence*, la *liberté* et la *bonté*. Plus ces trois facultés supérieures seront parfaites dans l'homme, plus il sera l'image fidèle de la Divinité.

157. Quel est, par conséquent, l'*objet* de la morale chrétienne?

C'est le perfectionnement de la dignité humaine.

158. Quel est l'objet de la morale rationnelle?

C'est également le perfectionnement de la dignité humaine.

159. Que s'ensuit-il de là?

Que la morale chrétienne et la morale rationnelle ont le *même objet*.

160. Mais quel est le *motif* de la morale chrétienne?

Nous venons de le dire, c'est l'amour de Dieu pour lui-même.

161. Quel est le motif de la morale rationnelle?

C'est l'amour de la dignité humaine pour elle-même.

162. Le motif de la morale chrétienne n'est donc pas le même que celui de la morale rationnelle?

Non pas précisément; mais l'un conduit à l'autre.

163. Comment cela?

Lorsque l'on a conçu une haute estime et un amour sincère pour les perfections qui constituent la dignité humaine, dont on a reconnu le mérite intrinsèque, on se sent naturellement porté à estimer et à aimer ces mêmes perfections en Dieu, qui les possède à un degré infini, et, par conséquent, on est porté à l'amour de Dieu pour lui-même.

164. La religion chrétienne nous enseigne-t-elle réellement que Dieu possède ces perfections à un degré infini?

Oui, la religion chrétienne nous apprend que Dieu est une *intelligence* infinie, qui sait tout, qui connaît tout : le passé, le présent et l'avenir, et qui voit tout par une intuition simple, unique, infinie.

Elle nous apprend également que Dieu est un être souverainement *libre*, dont la volonté n'est jamais entraînée, jamais sollicitée par aucun attrait sensible, puisqu'elle est elle-même la souveraine sagesse, la souveraine raison qui dirige toutes les choses créées.

Cette liberté, cette conformité parfaite de la volonté avec la raison divine constitue la sainteté infinie de Dieu.

Enfin la religion chrétienne nous apprend que Dieu est un être infiniment *bon*, qui aime les hommes d'un amour éternel, « *charitate perpetua*, qui a eu pitié de l'homme déchu jusqu'à lui envoyer son propre fils pour le relever et le sauver « *sic Deus dilexit mundum;* » enfin qui réserve aux justes un bonheur sans fin. «*Justi autem in vitam æternam.*»

La religion chrétienne nous représente donc Dieu, comme un être infiniment *intelligent*, *libre et bon*, dont l'homme est l'image par son intelligence, sa liberté et sa bonté.

165. Si l'on n'aimait pas la dignité humaine, ou la perfection morale pour elle-même, pourrait-on s'élever à l'amour de Dieu pour lui-même?

Non, car le cœur ne peut aimer que ce qui lui paraît aimable. Rien ne peut le contraindre à aimer ce qui lui inspirerait du mépris et du dégoût. Si donc l'homme n'était pas porté naturellement à aimer l'intelligence, la liberté et la bonté, pour elles-mêmes; s'il éprouvait du mépris et du dégoût pour ces nobles facultés, rien ne pourrait le porter à les aimer en Dieu.

166. La religion nous fait donc aussi un devoir de développer en nous l'amour de ces perfections et de les aimer réellement pour elles-mêmes, afin de pouvoir les aimer en Dieu?

Sans doute; et sous ce rapport la morale chrétienne et la morale rationnelle sont encore d'accord : elles ont *radicalement le même motif.*

167. Mais le christianisme ne nous enseigne-t-il pas que l'image de Dieu en nous a été dégradée par le péché originel, qui a introduit dans l'âme l'ignorance, la concupiscence et l'égoïsme?

Oui, mais en même temps le christianisme nous commande de réparer en nous cette image divine, en éclairant notre intel-

ligence par une instruction solide; en luttant sans cesse contre notre concupiscence, pour soumettre les sens à la raison; et en développant avec zèle les sentiments généreux de compassion et de bienveillance, dans lesquels consiste l'amour du prochain; il y a donc un accord parfait entre la morale rationnelle et la morale chrétienne.

168. Que concluez-vous de cet accord admirable entre la morale naturelle et la morale chrétienne?

Que cet accord est une des plus belles preuves de la vérité du christianisme (1).

169. Mais suffit-il que l'homme connaisse ses devoirs pour qu'il ait *la force* de les accomplir?

Malheureusement non. L'expérience nous prouve qu'il y a une triste contradiction entre les facultés de l'homme : entre les lumières de son intelligence qui lui montrent

(1) « Tous les Peres de l'Église se sont accordés à présenter les vérités de la morale naturelle comme les prolégomènes du christianisme et à chercher les preuves les plus éclatantes du christianisme dans sa conformité avec la plus pure merale naturelle. » (De Gerando, du perf. moral liv. II Sec. III. ch. VI.

la beauté de la vertu, et la faiblesse de sa volonté qui l'entraîne au vice.

170. Que concluez-vous de là?

La nécessité d'une religion positive qui donne à l'homme la force qui lui manque.

171. Comment la religion augmente-t-elle les forces morales de l'homme?

Elle expose les préceptes et les conseils de la raison d'une manière plus claire et plus complète, et elle leur donne une sanction plus forte et plus certaine : elle inspire à l'homme des motifs plus nobles et plus efficaces; et surtout elle lui communique les grâces surnaturelles que la vraie religion fait couler abondamment dans les âmes fidèles.

172. Sans la religion n'y a-t-il pas de morale possible?

Sans la religion il n'y a pas de morale vraiment *efficace*.

173. Quelle est la religion qui donne à l'homme le plus de forces morales?

C'est la religion catholique, qui seule communique à l'homme la *grâce* surnaturelle proprement dite, et les forces nécessaires pour triompher de ses habitudes, de

ses passions, de ses instincts, et pour accomplir daus toutes les circonstances de la vie, les devoirs les plus pénibles que la morale lui impose.

174. Où trouve-t-on la preuve de cette dernière proposition?

Dans l'histoire religieuse de l'humanité et, èn particulier, dans l'étude comparée et approfondie des effets admirables produits par la doctrine et les sacrements de l'Eglise catholique (1).

175. Quel est le moyen le plus efficace que l'Eglise catholique possède pour communiquer une force morale, vraiment surnaturelle?

C'est l'usage salutaire des sacrements.

176. Que concluez-vous de là?

Que l'Eglise catholique est éminemment morale, raisonnable et *divine.*

177. Mais, lorsque la foi surnaturelle s'affaiblit dans l'âme du chrétien, quelle

(1) Ici fixez seulement un instant votre attention sur le zèle des missionnaires, le dévouement des sœurs de charité et sur les changements dans les mœurs des peuples payens ou sauvages convertis à la foi.

force morale peut l'empêcher de tomber plus bas que la brute et de s'éloigner totalement de la religion et de la vertu?

La force qui résulte naturellement d'une connaissance réfléchie et d'une haute estime de la dignité humaine, accompagnées d'un profond amour de l'humanité.

FIN.

TABLE DES MATIÈRES.

—

MANUEL DE MORALE.

PRÉFACE v

NOTIONS PRÉLIMINAIRES.

N° I. Idée, source et réalité de cette science. 1
N° II. Rapports de la morale avec les parties de la philosophie. 13
a) Philosophie du droit. 14
b) Philosophie de la religion. 17
N° III. Sources comparées de la philosophie morale. 19
N° IV. Exposition du premier principe de la morale. 23
N° V. De l'imputation. 28
N° VI. Des causes qui nuisent au volontaire. 32
a) De l'ignorance. 32
b) De la concupiscence. 34
c) De la crainte et de la violence. 35
N° VII. De la conscience. 36
N° VIII. Division de la morale. 38

PREMIÈRE PARTIE.

Morale générale.

N° IX. § 1er Devoirs relatifs à l'*intelligence*. 39
N° X. § 2. Devoirs relatifs à la *liberté*. 46
N° XI. § 3. Devoirs relatifs à la *bonté*. 57
N° XII. § 4. Devoirs par rapport au *corps*. 68

SECONDE PARTIE.

Morale spéciale.

N° XIII. Devoirs qui résultent des rapports *particuliers*. 76
N° XIV. Chap. 1er De la Famille. 77
N° XV. » 2. De l'Etat. 83
N° XVI. » 3. De l'Eglise. 88
Un mot sur les sociétés libres. 91
N° XVII. Conformité de la morale rationnelle avec la morale chrétienne. 92

En vente chez Charles PEETERS,

RUE DE NAMUR, 22, LOUVAIN :

Huit articles sur l'enseignement des principes constitutifs de l'ordre social, par B. GILSON, chanoine honoraire, aumônier de S. A. R. le c^te^ de Flandre . . 1,00

Fondements et périls de l'ordre social, par le même auteur 0,20

Eléments raisonnés de la religion, par Mgr VAN WEDDINGEN. aumônier de la Cour. 4,50
Ouvrage approprié aux cours supérieurs d'humanité et de philosophie.

De l'éducation physique des garçons, par le professeur J. B. FONSSAGRIVES . . 3,50

De l'éducation physique des jeunes filles, par le même auteur 3,50

Essai sur la seconde éducation des filles, par A. NETTEMENT 3,50

Essai sur l'instruction publique, par CH. LENORMANT, de l'Institut . . . 3,50

Conseils aux jeunes gens sur l'étude de l'histoire, par Mgr DUPANLOUP . . 3,00

Conseils aux jeunes gens sur l'étude de la philosophie, par Mgr DUPANLOUP. . 3,00

Conseils aux hommes du monde sur les études qui leur conviennent, par Mgr DUPANLOUP 7,50

Conseils aux femmes chrétiennes qui vivent dans le monde sur le travail intellectuel qui leur convient, par Mgr DUPANLOUP. 0.50

Femmes savantes et femmes studieuses, *par Mgr* DUPANLOUP 0,50